

Filosofía, política, justicia y género

Aproximación al pensamiento de Platón y Rousseau en torno a las mujeres

María Verónica Piccone

Palabras preliminares

El campo de la filosofía a lo largo de los siglos ha desplegado un discurso pretendidamente neutral que incluye la construcción por los pensadores de miradas antropológicas acerca de los seres humanos, es decir, sobre las características o atributos asignados a “los hombres”. Sin embargo, cuando se atribuyen cualidades o naturalezas “al hombre”, este término no se refiere a los seres humanos sino, en el mejor de los casos, a la porción masculina¹. Las características de “la otra mitad” no son las mismas, lo que resulta asociado a la subordinación de las mujeres y su exclusión del espacio político.

Aquí, reflexionamos brevemente sobre el pensamiento de Platón y de Jean Jacques Rousseau sobre “la mujer” o “las mujeres” o, más precisamente, sobre el rol asignado a las mujeres en los libros *República* del filósofo griego y en *El contrato social* y *Emilio o de la Educación* del ginebrino.

Todo saber es un saber situado y toda pretensión de universalidad y neutralidad surge de, y refuerza a su vez, los rasgos discriminantes que aun hoy existen en nuestras sociedades. La conciencia de la subalteridad asignada a las mujeres² impone no soslayar en la lectura de “los clásicos” y “los modernos” el lugar que estos les asignaron en sus reflexiones.

¹ Es decir que cuando se dice hombre se dice hombre y no mujer, por lo que pueden mentarse las palabras de Jorge Luis Borges citando al griego en El Golem:

Si (como afirma el griego en el Crátilo) / el nombre es arquetipo de la cosa /
en las letras de ‘rosa’ está la rosa / y todo el Nilo en la palabra ‘Nilo’.

² En verdad son varias las “categorías” de individuos y sociedades alterizadas.

La ideas de Platón y Rousseau son producto de sociedades en transformación, cuestionan las instituciones imperantes y las representaciones existentes en cada época: en la Grecia antigua así como en la Europa moderna estamos ante sociedades que quiebran la idea de un ‘orden dado’ para avanzar en el camino de un “orden creado”, es decir “un orden donde son los hombres los que tienen la palabra para construirlo, para modificarlo, para criticarlo y para demandarle explicaciones y legitimidad”³. Entre ellas además pueden trazarse puentes: la reflexión sobre una sociedad ideal, la posibilidad de autoinstituirse como sociedad, la relevancia de la educación, cierto comunismo, son algunos de ellos.

Platón y Rousseau dedicaron parte de sus reflexiones al tratamiento del papel desempeñado por las mujeres en el mundo –en el plano material, podríamos decir– y, sobre el que deberían desempeñar en la “sociedad ideal” de acuerdo a sus características “naturales”.

La pregunta es sí, las ideas expresadas en torno a las mujeres, ¿fueron igualmente cuestionadoras de las representaciones existentes?, ¿fueron consecuentes con la impronta emancipadora de otras ideas de nuestros autores?

El trabajo procura explorar esta cuestión porque, como dice Pateman

Algunas partes de los libros admitidos en el canon raramente se estudian; las secciones y los capítulos que tratan de las relaciones entre las sexos y la significación política de la diferencia sexual o bien suelen omitirse o bien se mencionan simplemente de paso, habida cuenta que tales materias se consideran periféricas al verdadero meollo del que se ocupa la teoría política⁴.

³ Unzué, Martín (2004). “Democracia clásica, ciudadanía y polis”, en *La política en conflicto. Reflexiones en torno a la vida pública y la ciudadanía*, AAVV, Buenos Aires, Prometeo, pp. 9-10.

⁴ Pateman Carole., *The Disorder of Women*, Cambridge, Polity Press, 1989, pág. 2. citado por Castells, Carmé, CASTELLS, Carme (1996), “Introducción” en *Perspectivas feministas en teoría política*, comp. Carme Castells. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 9-30.

Las mujeres en República de Platón

Platón (427-347 a. C.) nació en Atenas en el marco de una familia aristocrática y fue educado por los mejores maestros de la época. A partir de los 18 años se hizo discípulo de Sócrates, personaje recurrente en sus diálogos. Uno de los filósofos más influyentes de la historia, sus ideas han sido expuestas o catalogadas en “distintas etapas”,

República es considerada prototipo de obra de su madurez. Se ha estimado que podría haber sido compuesta entre el momento de fundación de la Academia (387 a. C.) y su segundo viaje a Sicilia (367 a.C.)⁵.

En *República*, el filósofo griego procura construir una forma ideal de organización política. La reflexión sobre la justicia, que es planteada desde el libro primero, atraviesa toda la obra. ¿Qué es la justicia para Platón?

En primer lugar, puede sostenerse que hay una justicia individual y otra comunitaria o de la ciudad. Así pregunta Sócrates “¿La justicia, decimos, es propia de un solo hombre y también en cierto modo de una ciudad entera?”⁶, lo que lo lleva a renglón seguido a sostener que al ser la ciudad un objeto mayor que el hombre, es posible que en ella haya más justicia y más facilidad para conocerla, por lo que argumentará sobre ella en primer término⁷.

Si la ciudad nace a partir de las necesidades de los hombres que se reúnen para satisfacerlas⁸, la justicia en la ciudad será que cada uno cumpla una función, que haga lo que mejor sabe hacer, es decir, lo que está en su naturaleza y aporte ello a la ciu-

⁵ Platón, *República*, Introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa y Claudia Mársico (2005), Losada, Buenos Aires, p. 21. Los autores señalan las discontinuidades entre el pensamiento de Platón en *República* y, *Político* y *Leyes*, las tres obras que tienen como principal motivo la política, *Ibíd.* p. 22.

⁶ Platón, *Ibíd.* p. 179 (368e).

⁷ *Ibíd.* p. 179 (369a).

⁸ *Ibíd.* p. 180 (369c).

dad, permitiendo su funcionamiento. Esta idea es desarrollada a través de varios párrafos y será retomada en varios pasajes de *República*, resulta expresada sucintamente en 433a:

Lo que planteábamos desde el principio que se debía hacer en toda circunstancia cuando estábamos construyendo la ciudad es, según parece, la justicia o una forma de ella. Indudablemente postulábamos y repetimos, si recuerdas, que cada uno debería ejercer una sola de las actividades de la ciudad para la cual su naturaleza fuera más hábil.

– Lo dijimos, claro.

– Y también que la justicia es hacer cada uno lo suyo y no dedicarse a múltiples actividades lo hemos escuchado de muchos otros, y nosotros mismos lo hemos dicho muchas veces.

[...] parece que la justicia consiste en alguna manera en hacer cada uno lo suyo⁹.

Platón sostendrá en esta línea una división de tareas de acuerdo a la naturaleza de cada persona, todas la cuales contribuyen al bienestar de la ciudad. En la ciudad ideal, la tarea de gobernar es asignada a la clase naturalmente mejor preparada para ello, a la que llama guardianes, que deben dedicarse exclusivamente al gobierno *“es necesario que nuestros guardianes, relevados de todas las demás actividades manuales, sean artesanos perfectos de la libertad de la ciudad y no se ocupen de nada que no lleve a ella”*¹⁰. De la misma manera, sus aptitudes deben desarrollarse desde la educación inicial a fin de desarrollarse en toda su potencialidad.

Platón plantea así un ideal de gobierno aristocrático, constituido en el caso por el gobierno de los filósofos. La política es un ámbito democrático pero entre aquellos preparados para ello, de la misma manera en que un zapatero no puede construir una casa ni un médico ser capitán de navío, debe abocarse a la técnica acorde a su naturaleza y la gestión misma de la ciudad exige un

⁹ Ibíd. p. 300-301 (333a).

¹⁰ Ibíd. p. 231 (495c).

conocimiento específico¹¹. La ciudad ideal de Platón no es igualitaria en la discusión de los asuntos públicos, sino que *“El hombre común sólo accede a la perfección por su participación en la polis perfecta, es decir, cumpliendo las funciones que esta requiere”*¹².

Por eso, el Libro V en donde discute el comunismo de mujeres y bienes resulta sorprendente. Aquí el personaje de Sócrates es exhortado a desarrollar el tema de la comunidad de mujeres e hijos dentro de la clase de los guardianes¹³, así como la educación de los hijos de los guardianes. Comienza dando cuenta de que su opinión puede aparecer como materialmente imposible y sumamente cuestionable:

No es fácil de explicar, querido –dije yo–, el exponerlo, pues esto concita aún muchas más dudas que lo que explicamos anteriormente, dado que podría ponerse en duda que se esté diciendo algo posible, e incluso si lo fuera, seguramente se pondrá en duda que esto sea lo mejor. Por eso tengo una cierta vacilación en dedicarme a estos asuntos, no sea cosa que parezca que mi argumento es sólo una expresión de deseos, mi querido amigo¹⁴.

Más adelante dirá: *“Tal vez, en realidad, de acuerdo con la costumbre puede parecer ridículo mucho de lo que ahora decimos, si se lleva a la práctica como se dice”*¹⁵.

¹¹ En Protágoras, Platón contrapone esta, su posición, puesta otra vez en boca de Sócrates, con la de Protágoras: “Así es, Sócrates, y por eso los atenienses y otras gentes, cuando se trata de la excelencia arquitectónica o de algún tema profesional, opinan que sólo unos pocos deben asistir a la decisión, y si alguno que está al margen de estos pocos da su consejo, no se lo aceptan, como tú dices. Y es razonable, digo yo. Pero cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como que es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia; de lo contrario, no existirían ciudades. Ésa, Sócrates, es la razón de esto. [...] en la justicia y en la restante virtud política, [...] parece necesario que nadie deje de participar de ella en alguna medida, bajo pena de dejar de existir entre los humanos”, citado de Platón I (2010). Protágoras, Gredos, España, p. 255.

¹² Unzué, Ibíd. p. 32.

¹³ A partir de 449, pp. 327 y ss.

¹⁴ Ibíd. pp. 329-330, 450b.

¹⁵ Ibíd. pp. 332-333, 452a.

En el dialogo se debate en primer lugar la posibilidad de que las mujeres sean guardianas. La dificultad surge porque ya quedo claro que cada uno debe hacer lo suyo conforme a su naturaleza¹⁶ y, que la naturaleza de las mujeres es distinta a la de los hombres¹⁷, desde este punto de vista se reconoce que es una contradicción con lo antedicho que las mujeres puedan ser guardianas, ya que significancia asignarle a diferentes naturalezas tareas similares¹⁸.

Desde el inicio, la mirada de Platón hacia las mujeres está subalterizada, es decir, si los hombres son como guardines de un rebaño¹⁹, las mujeres son metafóricamente las hembras de los perros guardianes. Se pregunta si deben entonces

colaborar en la guarda de lo que vigilan los machos, cazar juntos y hacer todo en común, o que ellas deben permanecer dentro de sus casas, como si parir y criar a los cachorros las tornara incapaces y los machos se tuvieran que encargar y ocupar de todo lo referente al rebaño?²⁰.

Y en su caso, sigue indagando, si es posible realizar la misma tarea sin recibir la misma educación²¹.

Las incógnitas plateadas por Platón son en sí mismas extraordinarias. Es decir, la pregunta da cuenta de que considera a la cuestión un objeto de debate filosófico, aunque sea en broma:

Y no debe discutirse también, ya sea que alguien quiera discutir en broma o en serio, si la naturaleza humana femenina es capaz de compartir con el género masculino todas las tareas o ninguna, o si es capaz de hacerlo en

¹⁶ Concepto reiterado en 453b.

¹⁷ El diálogo se desarrolla aquí entre Sócrates y Glaucón pero este pide a Sócrates que presente tanto los argumentos de ellos dos como las objeciones a los mismos.

¹⁸ Ibíd. p. 336, 453e.

¹⁹ Ibíd. p. 332, 451c.

²⁰ Ibíd. p. 332, 451d.

²¹ Ibíd. p. 332, 451d.

algunos casos y en otros no, y a cuál de éstos correspondo referente a la guerra?²².

¿Es verdaderamente diferente la naturaleza de la mujer? Sí. ¿Es la naturaleza de la diferencia tan relevante que le impida desempeñar el papel de guardiana?²³ No.

Platón señala, aunque no desarrolla aquí, la relación existente entre el lenguaje y la realidad:

“Basándonos en las palabras que las nombra, sostenemos muy vigorosa y polémicamente en la palabra que las nombra que las naturalezas que no son iguales no deben dedicarse a las mismas tareas, pero no analizamos de que índole es la diferencia y la identidad de naturaleza y apuntando a que determinamos cuando atribuimos tareas diferentes naturalezas diferentes y tareas similares a naturalezas similares”²⁴.

Si no que se adentra distinguir calidades de diferencias y similitudes²⁵. ¿En qué consiste la naturaleza de la mujer? ¿En qué consiste su diferencia con los hombres?

Sí, sostiene Sócrates en 454c, sólo difieren en la forma en que intervienen en la reproducción, debe extraerse de ello (siempre en la clase de los guardianes) que deben tener las mismas ocupaciones²⁶.

²² Ibíd. pp. 334-335, 453a.

²³ “¿Acaso es posible que la mujer no se diferencia del varón en cuanto a su naturaleza de un modo decisivo?” Ibíd. p. 335, 453c.

²⁴ Ibíd. pp. 337-338, 453b.

²⁵ “¿Acaso es ridículo —dije yo— por otra razón que no sea que antes establecimos completamente la naturaleza idéntica y la diferente, sino que sólo nos preocupamos de la clase de diferencia y similitud que se refiere a tener las mismas tareas?” Ibíd. pp. 338, 454d.

²⁶ “Entonces —dije yo—, si el género de los hombres y de las mujeres resulta que difiere respecto de una técnica o de alguna ocupación, ¿Diremos que es preciso atribuirlo a uno o a otro? En cambio, si resulta que difieren en que la mujer da a luz y el hombre engendra, diremos que de ningún modo ha sido demostrado que la mujer difiera del varón respecto del tema que tratábamos, sino que sostendremos incluso que nuestros guardianes y sus mujeres deben tener las mismas ocupaciones”, Ibíd. pp. 338-339, 454e.

A partir de aquí lo que deberá probarse es en qué técnica u ocupación “de las referentes a la organización de la ciudad” las naturalezas de la mujer y del varón no son iguales²⁷. Esta inversión en el planteo destaca porque parte de un criterio de igualdad de naturalezas que requerirá probar la diferencia o, decimos, la diferencia discriminante. Piénsese que la exigencia habitual en el camino de la incorporación de las mujeres a profesiones o roles diferentes de los asignados ha sido argumentar y/o probar su capacidad para la tarea, ya sea representación política o la administración de sus propios bienes, quedando el peso de la acreditación en quienes atentan contra en *status quo*²⁸.

Los argumentos se deslizan a la postura que indica que, en términos generales, las mujeres son inferiores a los hombres en todas las actividades (salvo para hacer tortas, estofados y tejer)²⁹, sin embargo, hay mujeres que son mejores que muchos hombres. En la ciudad no hay tarea para la cual las mujeres no resulten tan aptas naturalmente como los hombres:

“ninguna tarea de la dirección de la ciudad es propia de la mujer porque es mujer, ni del hombre porque es hombre, sino que las naturalezas aptas están esparcidas de modo homogéneo en ambos sexos y la mujer participa por naturaleza de todas las ocupaciones, y de todas también el hombre, aunque en todas las mujeres es más débil que el hombre”³⁰.

²⁷ Ibíd. p. 339, 455a.

²⁸ La inversión de la carga de la prueba frente a “categorías sospechosas” (o sea categorías de personas o grupos históricamente excluidos, discriminados, vulnerabilizados o como se los quiera llamar) es un recurso actualmente utilizado en el ámbito judicial para que la alegación sea producida por quien es acusado de discriminar. Puede verse por ejemplo en la causa Sisnero “Sisnero, Mirtha Graciela y otros el Taldelva SRL y otros s/amparo”, 20 de mayo de 2014 (Fallos 337:611). Para una referencia más coloquial puede verse “La Corte, sobre discriminación por sexo en el acceso al trabajo”, recuperado de <http://www.saberderecho.com/2014/05/la-corte-sobre-discriminacion-por-sexo.html> o, “El derecho de Mirta a ser colectivera”, por Mariana Carbajal, 22 de mayo de 2014, recuperado de Página 12 <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-246780-2014-05-22.html>.

²⁹ Ibíd. p. 340, 455d.

³⁰ Ibíd. p. 340, 455e.

Más allá de la mentada debilidad de las mujeres, la afirmación es extraordinaria: hombres y mujeres poseen la misma naturaleza y, por ende, las mismas aptitudes para todas las ocupaciones, dudamos de qué siquiera en la actualidad este sea un pensamiento mayoritario.

Como corolario de esta similar naturaleza, la educación de las mujeres guardianas será igual a la de los hombres guardianes³¹⁻³², siendo este uno de los puntos de choque palmario con el pensamiento del giniebrino, ya que para Platón son aptas para tomar parte incluso en la guerra, aunque como son más débiles hay que asignarles tareas más livianas³³.

En la segunda ola³⁴, desarrolla la propuesta de comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes. Guardines y guardianas tendrán todas sus tareas en común, no poseen bienes propios, por lo cual viven y comen en común. La reproducción pasa a ser pautada de acuerdo al momento de mayor aptitud para ello, tanto de hombres como de mujeres y, todos los que asisten a una boda serán padres y madres de los nacidos diez años después.

Esta eliminación de la familia de los guardianes parece ser lo que más espanta a los sectores conservadores y católicos que como traductores al castellano de las obras introducen las lecturas. En cambio, feministas como Moller Okin han afirmado

La tematización de la mujer en el libro V de La República es de verdadera relevancia, ya que es uno de los pocos ejemplos en la historia del pensamiento en las que se separan las características biológicas de la feminidad de toda la carga convencional, institucional y emocional que suele asociarse con ella. Cuando Platón elimina la esfera privada de la vida de los guardianes realiza un

³¹ Ibíd. p. 342, 456d, incluyendo la educación deportiva, conf. 458d, pp. 346.

³² Ibíd. p. 341, 456a.

³³ Ibíd. p. 343, 457b.

³⁴ Conf. Introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa y Claudia Mársico, Losada a Platón, República, Ibíd. p. 344. La tercera ola se refiere a la plausibilidad del modelo, Ibíd. p. 467.

cuestionamiento radical de todas las diferencias institucionalizadas entre los sexos³⁵.

Para Platón, actuando de esta manera: “harán lo mejor y no lo contrario a la naturaleza de la relación entre lo femenino y lo masculino, en tanto han nacido para colaboración mutua”³⁶.

Lucharán en común y llevarán a la guerra a aquellos de sus hijos que estén crecidos, para que como los hijos de los demás artesanos contemplen lo que será preciso que hagan cuando sean mayores. Y además de observar, podrán ayudar, podrán ayudar y servir en todo lo relativo a la guerra y asistir a sus padres y madres³⁷.

Lo expresado por Platón en *República* respecto del papel de las mujeres en la conducción política es aún más original si se tiene en cuenta que el sistema que está proponiendo en fuertemente desigualitario respecto de otras cuestiones: la política es un patrimonio exclusivo de aquellos mejor dotados para la tarea; las personas tienen cualidades o “naturalezas” individuales que determinan su función en la polis; hay “mejores” y “peores”; las ocupaciones apropiadas “deben” realizarse en la polis ideal³⁸; etc. Es decir, no hay en esta ciudad propuesta nada que permita hablar de libertad o democracia, sin embargo, hay una propuesta de igualdad de género –sólo para los guardianes– francamente extraordinaria, sin desconocer que parece, al menos en la terminología que las mujeres de los guardianes

³⁵ Moller Okin, Susan *Women in Western Political Thought*. Londres, pp. 41, citada en Di Biase, Carla Luján y Napoli, Magdalena Marisa, “El lugar de la mujer en Platón y Aristóteles según Moller Okin”, trabajo presentado en Actas del VI Coloquio Internacional. Competencia y Cooperación de la Antigua Grecia a la actualidad, Homenaje a Ana María González de Tobia. La Plata, FAHCE-UNLP, 19 al 22 de junio de 2012. sitio web: <http://coloquiointernacionalceh.fahce.unlp.edu.ar> - ISSN:2250-7388.

³⁶ *Ibíd.* p. 361, 466d.

³⁷ *Ibíd.* p. 361, 467a.

³⁸ Por ejemplo, se “paren hijos para la ciudad” conf. 460, pp. 350. Hay una clara diferencia entre los gobernantes (guardianes) y el pueblo, o sea, los proveedores de los salarios y alimentos de los primeros, conf. 463b, pp. 355.

pertenecen a los hombres y, que los femenino o lo “afeminado” es menospreciado³⁹.

Incluso Platón le hace afirmar a su personaje Sócrates que las “leyes actuales” son más contrarias a la naturaleza que las propuestas en *República*⁴⁰, que estos postulados no son ni inverosímiles ni meros deseos, sino de actividades naturales.

Finalmente, si Afred North Whitehead afirmó que “*toda la filosofía occidental es una serie de notas a pie de página de las obras de Platón*”, cabe decir que el pensamiento del griego tiene momentos y que se ha afirmado que lo postulado en *República* respecto del papel asignado en el ámbito político a las mujeres no se despliega en *Las leyes*. Se ha dicho que

“La principal diferencia entre los dos diálogos es que en *Las Leyes* Platón reinstaura la familia patriarcal a su antiguo papel central en la nueva ciudad. Con esto, renueva la vigencia de las leyes de matrimonio y herencia, que no tienen espacio en ellas para las mujeres y estipulan una clara desigualdad entre los sexos: las mujeres son dadas en matrimonio —en un traspaso de propiedad entre padre y esposo—, no pueden poseer bienes privados, y por lo tanto, no tienen derecho a ser herederas de los bienes de su familia”⁴¹.

En esta línea, Hanna Arendt afirma que desde el surgimiento de las ciudades estado, existe una diferenciación entre lo familiar/privado y lo público/político⁴², frontera posible y determinada por la existencia de la propiedad privada: sin propiedad es imposible participar de la vida política, por tanto afirmamos, siguiendo la lectura de señalada *supra* las mujeres vuelven a quedar fuera. Según Arendt, aunque en el pensamiento de Platón se preveía la abolición de la propiedad privada y la “extensión de la esfera pública hasta el punto de aniquilar por

³⁹ Como cuando se refiere a “un entendimiento afeminado y mesquino”, pp. 167, 469e

⁴⁰ *Ibíd.* pp. 342, 456c.

⁴¹ Di Biase, Carla Luján y Napoli, Magdalena Marisa, cit. p. 910.

⁴² Arendt, Hannah (2007), *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, p. 41.

completo a la primera”⁴³, igualmente aparece la veneración de Zeus Herkeios, protector de las líneas fronterizas⁴⁴.

El capítulo II de *La condición humana* ofrece un interesante puente entre lo antiguo y lo moderno y, entre las relecturas feministas, pioneras en la ruptura entre lo público y lo privado y, las lecturas de los clásicos. Arendt afirma que para los filósofos griegos, incluso para Platón, la libertad se localiza exclusivamente en la esfera pública, mientras que la necesidad “es de manera fundamental un fenómeno pre político, característico de la organización doméstica privada”⁴⁵, donde la violencia se justifica como único medio de dominar la necesidad. Si la libertad y la sociedad de iguales sólo son posibles en la esfera pública; el ámbito privado y familiar no sólo es desigual y violento, sino que es necesario que así sea “como precondition” de la libertad pública, argumento que como veremos, está enraizado en el pensamiento de Jean Jacques Rousseau.

Breve excursus

Los siglos transcurridos entre los trabajos de Platón y el de Jean Jacques Rousseau merecerían al menos la realización aquí de un breve *excursus* que señale la bastedad de lo omitido.

En el caso de Platón, correspondería al menos tratar algunas ideas de Aristóteles respecto de la condición de las mujeres que son señaladas en varios textos consultados como “correcciones” o críticas a su mentor.

Y, respecto del pensamiento de Rousseau, al que calificamos como rupturista en muchas cuestiones, se inserta temporalmente en un momento histórico en donde algunas cosas ya están definidas, sobre todo por el triunfo de la burguesía en la revolución gloriosa y el arraigo de ciertas ideas de Hobbes pero, sobre todo, del pensamiento de Locke en Inglaterra y

⁴³ Arendt, *Ibíd.* p. 42.

⁴⁴ *Ibíd.* p. 43.

⁴⁵ *Ibíd.* p. 43.

en lo que luego serán los Estados Unidos, cuya declaración de independencia se produce dos años antes de su muerte.

Se ha sostenido que algunas de las opiniones de Rousseau, sobre todo en cuanto al estado de naturaleza y la existencia o no de derechos en él, parecen una respuesta a los contractualistas ingleses del S. XVII⁴⁶ y, que su pensamiento resulta imprescindible para comprender el proceso revolucionario francés de 1789, incluyendo la comuna de París a mediados del s. XIX⁴⁷.

Para ciertas lecturas, presentes para nosotros entre otras en el mentado prólogo de Horacio Crespo, el pensamiento de Jean Jacques Rousseau aparece como poco egoísta: la sociedad política no se justifica en el egoísmo (como en el pensamiento de Hobbes y de Locke), sino que es una contingencia. Compartimos que Rousseau representa una reacción contra el individualismo, pero no consideramos que postule una forma de democracia.

Para nosotros, el principal aporte “práctico” de Rousseau tiene que ver con el papel que cumplió y en parte sigue cumpliendo la educación como creadora de sentimientos de pertenencia al mito de una nación. También, la crítica a la propiedad privada desarrollada en *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Sin embargo, y tal vez por el influjo del pensamiento liberal, no nos produce mayor convicción su “democracia asamblearia”⁴⁸ ni su voluntad general que entendemos no admite disensos. Analizar estas cuestiones excede el objetivo del trabajo, pero no por eso no resultan relevantes al pensarlo.

Jean Jacques Rousseau

Jean Jacques Rousseau nació en ginebra en 1712. Se pensamiento es calificado de existencial: resultado de su propia vida

⁴⁶ Crespo, Horacio (2013). “Introducción” a la edición de El Contrato Social, Buenos Aires, Losada, p. 12.

⁴⁷ Crespo, Ibíd. p. 23-24.

⁴⁸ Con esta expresión pretendemos resumir nuestra opinión sobre ciertas lecturas de Rousseau que no nos producen mayor convicción.

y no de la especulación racional⁴⁹, motivo por el cual creemos que diversos estudios introductorios a su obra ofrecen por menores de su vida privada como guía para la comprensión de sus ideas⁵⁰, motivado por su *Confesiones*, publicadas postumamente.

Sus obras más relevantes son, cronológicamente, *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* de 1758 y, *El contrato Social* y *Emilio o de la Educación*, ambas de 1762.

El tratamiento de este autor se justifica por los vasos comunicantes que encontramos con el pensamiento de Platón y, se impulsa en la lectura de los trabajos de Alejandra Ciriza sobre el mismo, que son el primer mojón de la lectura crítica que aquí realizamos.

El contrato social

Quiero averiguar si en el orden civil, puede haber alguna
regla de administración legítima y segura,
que tome a los hombres tal como son y
a las leyes tal como pueden ser⁵¹.

El contrato social se inicia con estas palabras. Rousseau, que sostiene que en el estado de naturaleza primigenio el hombre es un *buen salvaje*⁵², tiende a volver a ese mundo natural idealizado por él como referencia del orden social y moral construido a partir de la *voluntad general*. La mención de las mujeres es casi nula en esta obra, donde aparecen básicamente como yeguas de cría, un recurso estratégico de la unidad política,

⁴⁹ Ferrater Mora, José (2004). Diccionario de filosofía, Ariel, Barcelona, voz Rousseau, p. 3125.

⁵⁰ Más que privada, íntima. Muy interesante y divertida es la biografía que realiza de Rousseau el historiador inglés Paul Jhonson, que ahora no puedo citar.

⁵¹ Rousseau, Jean Jacques (2013). *El Contrato Social*, Buenos Aires, Losada, p. 41. El subrayado nos pertenece.

⁵² Rechazando la idea de hombre racional.

valoradas por su mayor o menor fertilidad⁵³. El lugar de las mujeres en el estado de naturaleza rousseauiano debe ser leído a partir del *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, en donde tampoco resulta claro el fundamento de su supuesta domesticidad.

La influencia recibida del pensamiento de Platón se percibe, sobre todo, en la primacía de la comunidad, del interés común, sobre las individualidades: “*Cuantos servicios pueda un ciudadano prestar al Estado, se los debe prestar no bien el soberano se los pida, pero el soberano, por su lado, no puede imponer a los súbditos cadena alguna que sea inútil a la comunidad*”⁵⁴. Cuando los hombres se convierten en ciudadanos, su individualidad debe ceder frente al poder absoluto del cuerpo político.

En el pensamiento de Rousseau, los compromisos son obligatorios porque son mutuos. Además, el pacto establece la igualdad entre los ciudadanos, comprometidos bajo las mismas condiciones y acreedores de los mismos derechos⁵⁵. Aunque bajo estas cláusulas podríamos pensar que postula una igualdad amplia, más robusta que el sistema aristocrático de *República*, la cuestión central es la determinación de quienes son ciudadanos. Aquí la ley juega un papel central, debe ser siempre de carácter general y tiene vedado establecer privilegios a personas determinadas, sin embargo, puede establecer clases de ciudadanos y atribuirles cualidades que darán (o no) acceso a derechos⁵⁶. Es sin duda una afirmación contradictoria y, en *El contrato social*, no explica por qué se consentiría esta situación, sólo que las distinciones son de clases de ciudadanos y no de individuos. Se refiere sin duda a la distinción entre ciudadanos activos y pasivos, en los términos en que se expresará, por ejemplo, la Constitución francesa de 1791, donde son ciudadanos activos

⁵³ Ibíd. p. 95. Las consideraciones de Rousseau en estos capítulos muestran además un sesgo marcadamente europeísta, similar al de otros pensadores europeos de la época.

⁵⁴ Rousseau. Ibíd. p. 74-75.

⁵⁵ Ibíd. p. 75-76.

⁵⁶ Ibíd. p. 82.

los franceses mayores de veinticinco años que paguen tributos y no sean criados domésticos⁵⁷.

Kant es mucho más claro a éste respecto cuando en la *Metafísica de las costumbres* admite que hablar de ciudadanía pasiva es una contradicción, pero que la domesticidad y la servidumbre determinan que algunos individuos sean *parte* de la comunidad pero no *miembros* (simples componentes vs. ciudadanos)⁵⁸. Las exclusiones siempre van por el mismo lugar: las mujeres, los niños, los “dependientes”, es decir, los que trabajan para otros.

Aunque “*La constitución del hombre es obra de la naturaleza: la del estado es obra del arte*”⁵⁹, en Rousseau, la ley surgida de la voluntad general coincide con la “forma natural de la especie humana”⁶⁰. Y es esa naturaleza humana, descrita sobre todo en *El discurso* y en *Emilio* la que subordina a las mujeres: una ley que las excluya de la ciudadanía activa no hace más que respetar la naturaleza.

En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau sostiene que hay dos clases de desigualdad, la natural, relacionada a la edad, la fortaleza, la salud y las cualidades del espíritu o del alma y la social y, la política, que proviene de una convención, y es establecida o consentida por los hombres⁶¹, vinculada a la riqueza y el poder. En el caso de las mujeres, la desigualdad es tanto natural como producto del consentimiento, aunque este consentimiento supuesto no resulta para nosotros explicado por el autor más allá de la mentada naturaleza que les asigna.

⁵⁷ La exclusión de las mujeres no es expresa en esta constitución realista, al igual que en la mayoría de constitucionalismos liberal, sino que es un supuesto. Sí se excluye explícitamente a las mujeres de la sucesión y las cuestiones de regencia.

⁵⁸ Kant, Immanuel (1997). *La metafísica de las costumbres*, Altaya, Barcelona, conf. pp. 144-145

⁵⁹ *Ibíd.* p. 142.

⁶⁰ Ferrater Mora, José (2004). *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona, voz Rousseau, p. 3126.

⁶¹ *Ibíd.* p. 279.

La lectura de trabajos Carole Pateman y Alejandra Ciriza permite determinar que, sí el “buen salvaje” es el modelo del ciudadano rousseauiano, la referencia para las mujeres es, no ese primigenio estado de naturaleza idealizado, sino el estado pre-social donde ya existe la familia patriarcal. Dice Ciriza que, en Rousseau, el estado de naturaleza es el referente del sujeto político del contrato pero *“el referente de la mujer es el estado pre-social de la era patriarcal. La mujer del estado pre-social ha sido ya introducida en el espacio privado y por lo tanto privada de la condición de individuo contratante”*⁶².

Aquí encontramos una de las diferencias más notables con el pensamiento del filósofo griego, puesto que como señalamos *supra* aunque la mujer y el hombre no son iguales, de ello no se deriva una diferencia tal que las excluya de la política y las relegue a un ámbito degradado. En cambio, para Rousseau la mujer es un elemento subversivo.

Cuanto mejor constituido está el Estado, más prevalecen los asuntos públicos con respecto a los privados en el espíritu de los ciudadanos... En esta ciudad bien conducida todos van presurosos a las asambleas, pero bajo un mal gobierno nadie quiere dar un paso para asistir porque ninguno se interesa en lo que allí se hace ya que se prevé que la voluntad general no ha de prevalecer y que en fin, los cuidados domésticos todo lo absorben”⁶³.

O sea, Rousseau no sólo excluye a las mujeres del ámbito político –por supuesto no es el único⁶⁴–, sino que además las confina al ámbito privado, del trabajo doméstico. Rousseau no admite que es el trabajo de las mujeres, más que de los hombres, el que sostiene la comunidad, porque les cabe todo lo relativo

⁶² Ciriza, Alejandra (2000). “A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad”, en Borón, Atilio, La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p. 88.

⁶³ Ibid. p. 149.

⁶⁴ Tal vez Hobbes sea el que tiene un relato menos sexista.

a la reproducción y, la reproducción es además un signo de prosperidad⁶⁵. En *Emilio o de la educación* Rousseau dirá

La rigidez de los deberes relativos de ambos sexos no es ni puede ser la misma, y cuando en esta parte las mujeres se quejan de la desigualdad que han establecido los hombres, no tienen razón; aquel de los dos a quien la naturaleza confió el depósito de los hijos, le corresponde responder de ellos al otro⁶⁶.

Rousseau, al que muchos destacan por su componente democrático asambleario⁶⁷ frente a la falaz representación liberal, llega a preguntarse si los griegos pudieron gobernarse a sí mismos por posesión de esclavos y, aunque no es concluyente, afirma: *“hay ciertas, situaciones desgraciadas en las que no se puede conservar la libertad sino a expensas que la de otro, y donde el ciudadano tan sólo puede ser absolutamente libre si el esclavo es absolutamente esclavo”*⁶⁸, punto que lo acerca a Platón. Sin embargo Platón había eliminado la esfera privada para los guardianes e incluido a las guardianas en la arena política, en cambio Rousseau solidifica la barrera para preservar el espacio público de los ciudadanos masculinos⁶⁹.

Sólo los ciudadanos son iguales por el contrato social, todos tienen la capacidad de prescribir lo que todos deben hacer y, en cambio, nadie tiene derecho a prescribir que otro haga lo que

⁶⁵ “¿Cuál es el fin de la asociación política? La conservación y la prosperidad de sus miembros. ¿Y cuál es el signo más seguro de que ellos se conserven y prosperen? Su número y su población...el gobierno bajo el cual, sin medios extraños, sin naturalizaciones, sin colonias, los ciudadanos pueblan y se multiplican más, es infaliblemente mejor”, *Ibíd.* p. 139.

⁶⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Emilio o de la educación*, p. 265. Recuperado de file:///C:/Users/USuario1/Downloads/emilio_o_de_la_educaci_n-rousseau-jean-jacques.pdf

⁶⁷ Afirma que el poder legislativo no puede ser representado.

⁶⁸ Rousseau, *Contrato...*, *Ibíd.* p. 152.

⁶⁹ Para Arendt “El hecho de que la Edad Moderna emancipara a las mujeres y a las clases trabajadoras casi en el mismo momento histórico, ha de contarse entre las características de una época que ya no cree en las funciones corporales y que los intereses materiales tengan que ocultarse” (*Ibíd.* p. 78). Si bien no compartimos que se la Edad Moderna emancipe a las mujeres, es muy interesante el concepto de labor desarrollado por Arendt.

él no hace⁷⁰. Pero las mujeres no lo son, porque no pactaron o consintieron no pactar, aunque paren hijos libres:

Hay tan sólo una ley que, por su naturaleza, exige un consentimiento unánime: el pacto social, porque la asociación civil es el acto más voluntario del mundo. Al haber nacido todo hombre libre y dueño de sí mismo, nadie puede, con ningún pretexto, sojuzgarlo sin su consentimiento. Decir que el hijo de una esclava nazca, esclavo es decir que no nace hombre⁷¹.

Para Rosa Cobo⁷² el sesgo androcéntrico de Rousseau no es un elemento accesorio que se pueda desvincular del conjunto de su obra, como suele hacerse, sino una pieza clave de su teoría política: el supuesto teórico de la democracia es uno de los constructores discursivos de la desigualdad de las mujeres para las que elabora un pacto de sujeción tácito. Lo hace ocultando conscientemente el contrato sexual develado por Pateman, un contrato sexual que no sostiene el patriarcado en el ámbito privado sino también en el público.

Las mujeres no toman parte en el contrato originario, pero no permanecen en el estado de naturaleza –¡esto frustraría el propósito del contrato sexual!– Las mujeres son incorporadas a una esfera que es y no es parte de la sociedad civil. La esfera privada es parte de la sociedad civil pero está separada de la esfera “civil”. La antinomia privado/público es otra expresión de natural/civil y de mujeres/varones. La esfera (natural) privada y de las mujeres y la esfera (civil) pública y masculina se oponen pero adquieren su significado una de la otra, y el significado de la libertad civil de la vida pública se pone de relieve cuando se lo contraponen a la sujeción natural que caracteriza al reino privado⁷³.

⁷⁰ Rousseau, Contrato..., Ibíd. p. 153.

⁷¹ Ibíd. p. 167.

⁷² Cobo, Rosa (2012). “Las paradojas de la igualdad en Jean-Jacques Rousseau”, en Avances del Cesor, Año IX, N° 9. pp. 109-121.

⁷³ Pateman, Carole (1995). El contrato sexual. Barcelona: Anthropos : México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, p. 22.

En el orden civil, la mujer no tiene ni derecho a la justicia:

desde muy temprano debe aprender a padecer hasta la injusticia y a soportar los agravios de su marido sin quejarse; debe ser flexible, y no por él, sino por ella. La acritud y la terquedad de las mujeres nunca logran otra cosa que agravar sus daños y el mal proceder de sus maridos, los cuales saben que no son estas las armas con que han de ser vencidos⁷⁴.

En resumen, Rousseau ve a las mujeres como el Adán que se queja de Lilith.

Pero la comunidad rousseauniana que encadena a todos los integrantes en pos del beneficio común, encadena a las mujeres doblemente porque quedan sometidas a un gobierno que no conformaron y a un amo en el ámbito privado. En el contrato social rousseauniano, los varones pactan su libertad y el sometimiento de las mujeres⁷⁵.

A diferencia de lo planteado por Platón en *República*, Rousseau ni siquiera admite la discusión sobre la igualdad de naturalezas de las mujeres, que considera una pérdida de tiempo en cuestiones insustanciales⁷⁶. En *Emilio* critica directamente a Platón, y lo hace, no como los conservadores por el comunismo de mujeres e hijos de *República*, sino por la eliminación de esa pequeña patria que es la familia “el buen hijo, el buen padre, el buen esposo” moldean al buen ciudadano⁷⁷, por lo que por un argumento distinto llega a la misma conclusión⁷⁸.

Corolario de este libreto escrito por “la naturaleza” la educación de las mujeres debe ser diferente a la de los hombres.

⁷⁴ Hasta bien entrado el siglo XX las mujeres no adquirirán plena capacidad civil en la mayoría de las legislaciones occidentales, incluyendo la capacidad de estar en juicio, por lo que esta expresión de Rousseau no hace más que sincerar la exclusión.

⁷⁵ Conf. Cobo, Rosa (1996). “Sociedad, democracia y patriarcado en Jean Jacques Rousseau”, en Papers 50, UAB, p. 278. Disponible en <http://papers.uab.cat/article/view/v50-cobo>.

⁷⁶ Rousseau, Ibíd. p. 252.

⁷⁷ Ibíd. p. 252.

⁷⁸ La ley tomará al “buen padre de familia” como modelo de buen ciudadano.

Aquí el pensamiento del ginebrino muestra, una vez más, sus contradicciones puesto que, si todo es naturaleza y la de las mujeres indica una disposición a servir, no se explica por qué resulta necesaria tanta restricción de sus elecciones en cuanto a hábitos y conductas⁷⁹. Las conclusiones de Platón sobre la educación eran muy diferentes.

A modo de conclusión

Comencé este trabajo sosteniendo que entre el pensamiento de Platón y el de Jean Jacques Rousseau existían vasos comunicantes, hilos que se pueden rastrear hasta los escritos del filósofo griego, lo que no es difícil si se recuerdan las palabras de Afred North Whitehead,

Autores como George Sabine afirman que Platón contribuyó a liberar a Rousseau del individualismo imperante, la idea de que la sujeción política es “*esencialmente ética y sólo de modo secundario problema de derecho y poder*”⁸⁰ y de que la comunidad es el instrumento de moralización.

Compartimos en parte el papel que ocupa la comunidad, en ambos autores el espacio privilegiado de la vida política, cuya primacía sobre los intereses individuales es una constante. Fuera de esto hay poco más en común: en cuanto al tema que nos interesa, el papel asignado a las mujeres en la política, hay nada en común. En *República*, Platón construye un ideal o bien

⁷⁹ Por ejemplo, dice “De esta presión habitual se obtiene una cualidad muy necesaria a las mujeres durante toda su vida, supuesto que nunca cesan de estar sujetas, o a un hombre o a los juicios de los hombres, y que nunca les es permitido que se muestren superiores a esos juicios” (Ibíd. p. 258) y, más adelante, sostiene que si la mujer no es obediente y servil, es porque actúa de mala fe: “La obediencia y la fidelidad que debe a su marido, la ternura y solitudes que debe a sus hijos son tan naturales y palpables consecuencias de su condición, que sin mala fe no puede negar su consentimiento al sentimiento interior que la guía ni desconocer su obligación en sus inclinaciones, que aún no están alteradas”, Ibíd. p. 267. En Rousseau la educación es mala porque aleja al hombre del estado natural, pero es buena porque educa en la naturaleza.

⁸⁰ Sabine, George H. (2002). Historia de la teoría política. Fondo de Cultura Económica, México, p. 427.

despejado de prejuicios u orientado a provocar. En el conjunto del pensamiento de Rousseau, se percibe que respecto se las mujeres, su única vocación es sostener el *estatus quo* sin admitir siquiera su cuestionamiento.

Platón, al menos en *República*, derriba muros, Rousseau los levanta y solidifica: es uno de los artífices principales de las formas que adquirirá el patriarcado en la era industrial que se avecina.

En cuanto a la esclavitud derivada del trabajo, es Rousseau quien formula los principales aportes, siempre que ese trabajo sea trabajo masculino, pero, sin embargo, no escaba de esa mirada eurocéntrica surgida en la antigüedad.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (2007). *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós.
- Castells, Carme (1996). *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós.
- Centeno Orozco, Rebeca Dolores (2014). “*Relecturas de género a teorías clásicas sobre la ciencia, el poder y la política*”, en Encuentro No. 97, 36-50, 2014. Consultado en <https://www.lamjol.info/index.php/ENCUENTRO/article/view/1388>.
- Crespo, Horacio (2013). “Introducción” a la edición de *El Contrato Social*, Buenos Aires, Losada, 2013,
- Ciriza, Alejandra (1999). “*Democracia y ciudadanía de mujeres. Encrucijadas teóricas y políticas*” en Borón, Atilio (comp.) *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, Buenos Aires, Eudeba.
- Ciriza, Alejandra (2000). “*A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad*”, en Borón, Atilio, *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Cobo, Rosa (2012). “*Las paradojas de la igualdad en Jean-Jacques Rousseau*”, en Avances del Cesor, Año IX, Nº 9. pp. 109-121.
- Cobo, Rosa (1996). “*Sociedad, democracia y patriarcado en Jean Jacques Rousseau*”, en *Papers 50*, UAB, p. 278. Disponible en <http://papers.uab.cat/article/view/v50-cobo>.

- Di Biase, Carla Luján y Napoli, Magdalena Marisa (2012). *“El lugar de la mujer en Platón y Aristóteles según Moller Okin”*, trabajo presentado en Actas del VI Coloquio Internacional. Competencia y Cooperación de la Antigua Grecia a la actualidad, Homenaje a Ana María González de Tobia. La Plata, FAHCE-UNLP, 19 al 22 de junio de 2012. sitio web: <http://coloquiointernacionalceh.fahce.unlp.edu.ar> - ISSN:2250-7388.
- Ferrater Mora, José (2004). *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona.
- Kant, Immanuel (1997). *La metafísica de las costumbres*, Altaya, Barcelona.
- López Pardina, Teresa (2009). *“Beauvoir, la filosofía existencialista y el feminismo”*, en *Investigaciones Feministas*, vol .0, p. 99-106.
- Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos: México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa.
- Platón I (2010). *Protágoras*, Gredos, España.
- Platón (2005), *República*, Introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa y Claudia Mársico, Losada, Buenos Aires.
- Puleo, Alicia H. *“Filosofía y género”*, en Asparkia VI: Dona dones: art i cultura 1996, consultado en <http://www.raco.cat/index.php/Asparkia/article/viewFile/108124/154748>
- Rousseau, Jean Jacques (2013). *El Contrato Social*, Buenos Aires, Losada.
- Rousseau, Jean Jacques (2013). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Losada, 2013.
- Rousseau, Jean Jacques (2005). *Emilio o de la educación*. Disponible en file:///C:/Users/USuario1/Downloads/emilio_o_de_la_educaci_n_rousseau_jean_jacques.pdf
- Sabine, George H (2002). *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Unzué, Martín (2004). *“Democracia clásica, ciudadanía y polis”*, en *La política en conflicto. Reflexiones en torno a la vida pública y la ciudadanía*, AAVV, Buenos Aires, Prometeo.